

Felix Körner SJ | Rom

geb. 1963, Dr. phil., Dr. theol., Professor für
Dogmatik und Theologie der Religionen an
der Päpstlichen Universität Gregoriana

koerner@unigre.it

Das Herzstück des Ignatius

Was sind ignatianische Kriterien für ein bestimmtes Arbeitsfeld? Muss man beispielsweise heute die christlich-islamische Begegnung anders betreiben, wenn man dem Geist des Ignatius von Loyola treu sein will? Aus genau dieser Frage sind die folgenden Überlegungen entstanden. Wie sich ein ignatianisch geprägter Islamdialog heute gestalten kann – diese Frage wird ihre Antwort bekommen, aber nicht hier.¹ Die Einzelfrage erfordert nämlich vorweg eine klare Fassung des gesamten ignatianischen Anliegens; und drängende Fragen ermöglichen denn auch eine solche Neubestimmung. Es genügt ja offenkundig nicht, nachzudenken oder nachzuschlagen, wie Ignatius selbst sich auf Einzelfeldern verhalten hat, um es heute nachzuahmen. Was er schreibt, ist weiter und weiterführender als der historische Ignatius mit seiner Zeitprägung. Dass „Zeiten“ zu beachten sind, wusste er denn auch selbst.

Zunächst ist also nach dem spezifisch Ignatianischen zu fragen. Große Ignatiustheologen wie die Gebrüder Rahner würden an dieser Stelle einen gewichtigen Zweifel anmelden; ungefähr so: „Der ignatianische Mensch ist doch auch nur einer, der angesichts des göttlichen Geheimnisses zu leben versucht, eben betend und liebend.“ Sollten wir also etwas spezifisch Ignatianisches erst gar nicht herausarbeiten, oder es herunterschrauben auf das ohnehin Christliche? Nein. Es gibt durchaus einen ignatianischen Stil, und zwar im Handeln wie in der Theologie – und die Rahnerbrüder haben selbst Entscheidendes beigetragen zum Kenntlichwerden dieses ignatianischen Profils.²

1 Im kommenden Heft dieser Zeitschrift (GuL 3|2019) wird darauf eingegangen.

2 K. Rahner, *Sämtliche Werke*. Bd. 13: *Ignatianischer Geist. Schriften zu den Exerzitien und zur Spiritualität des Ordensgründers*. Hrsg. v. A. R. Batlogg / J. Herzgessell / S. Kiechle. Freiburg i. Br. 2006; vgl. auch H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*. Freiburg i. Br. 1964; sowie E. Przywara, *Ignatianisch. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des heiligen Ignatius von Loyola*. Frankfurt 1956.

Profil ist ein dabei treffendes Wort, weil es eine Originalität des Ignatius herstellen kann, ohne sie überzubetonen. Ein Profil, ein Schattenriss von noch so verschiedenen Köpfen, bringt ja immer dieselben Bestandteile zur Geltung: Stirn, Nase, Mund, Kinn. Der Unterschied liegt in deren verhältnismäßigen Ausprägungen. An diesen scheinbar geringfügigen Verschiebungen wird Besonderheit kenntlich: Profil. Insofern lässt sich wohl eine ignatianische Eigenprägung untersuchen. Aber wie lässt sie sich herausfinden?

Eine beobachtungsgestützte Erkundung von verschiedenen Jesuiten und Jesuitenarbeiten beispielsweise scheint kaum weiter zu führen. Sie sind offenbar auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen? Manche Beobachter(innen) helfen sich, wenn sie keine Definition des typischen Jesuiten finden, mit einem Aphorismus wie: „Was ihr alle gemeinsam habt, ist, dass ihr nichts gemeinsam habt.“ Oder man bietet, weil sich das Ignatianische offenbar nicht auf einen einzigen Nenner bringen lässt, einen Gegensatz an, den man paradox doch irgendwie zusammenzuhalten versucht. Das klassische *in actione contemplativus* gehört hierher³ wie der Spruch: „unbezwungen vom Noch-so-Großen und mitten drin im Allerkleinsten“⁴ und die Maxime: „Gottvertrauen, als hinge alles von mir ab; und zugleich Selbst-Einsatz, als wäre alles rein gottgewirkt“.⁵ Interessant ist sicher die Rede von der „ignatianische(n) Mystik der Weltfreudigkeit“.⁶ Den Theoretikern fließen dann Spannungsbegriffe in die Feder wie „Dialektik“⁷ und „Dramatik“.⁸ Von theologischer Analyse allerdings erwartet man mehr als eine spannungsreich-staunende Beschreibung. Die Herausforderung lautet demnach: Wie lässt sich der ignatianischen Kern einfach zur Sprache bringen? Mit anderen Worten: Was ist das Herzstück des Ignatius?

3 J. Nadal, *In examen annotationes n° 81*, in: *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Bd. 90. Madrid 1962, *Epistolae et monumenta Hieronymi Nadal*, 162, wo auch „Deum esse in omnibus rebus inveniendum“ als ignatiansche Grundregel steht: dass Gott in allem zu finden sei.

4 Aus dem *Elogium Sepulcrare S. Ignatii*: „Non coerceri maximo, contineri tamen minimo, divinum est.“ *Imago Primi Saeculi Societatis Iesu*. Antwerpen 1540, 280.

5 Die sogenannte Hevenes-Maxime: „Haec prima sit agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet, ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.“ Gabriel Hevenesius (Hevenes Gabór, † 1715), *Scintillae Ignatianae*. Wien 1705, 230 f. – Ein anderes Jesuitenparadox stammt von H. Kügler, der mir den Orden vor meinem Eintritt so beschrieb: „Wir sind für die ganz unten da, und für die ganz oben.“

6 K. Rahner, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 7: *Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens*. Hrsg. v. A. R. Batlogg. Freiburg i. Br. 2013, 279–293. Rahner gibt gleich zu Beginn die Verantwortung für den Ausdruck wieder ab. Es handele sich vielmehr um eine Vorgabe, die Rahner dann erst einmal nach allen Regeln der Kunst auseinandernimmt.

7 G. Fessard († 1978), *La dialectique des exercices spirituels de s. Ignace de Loyola*. Bd. 1: *Temps, liberté, grace*. Paris 1956. Bd. 2: *Fondement, péché, orthodoxie*. Paris 1966. Bd. 3: *Symbolisme et historicité*. Paris – Namur 1984.

8 R. Schwager, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*. Zürich – Einsiedeln – Köln 1970.

Mitunter hört man, das Herzstück ist die Unterscheidung der Geister.⁹ Das ist fraglos treffend. Doch was heißt unterscheiden? Zumindest im deutschen Sprachraum ist das unklar. Anderswo hilft das Wort *discern-*, weil es in Bibelübersetzungen vorkommt, etwa wenn Paulus vom „Prüfen und Erkennen“ des Gotteswillens spricht. Von Unterscheidung der Geister oder geistlicher Unterscheidung spricht man, wenn es um eine persönliche Entscheidung in unklarer Lage geht. Keiner kann sie mir abnehmen: kein Text, keine Regel, kein Vorbild, kein geistlicher Begleiter. Die Wahl ist schwierig, man muss sie im eigenen Gewissen treffen; und dafür gibt es bei Ignatius eine Entdeckung, aus der sich alles andere ergibt. Das Herzstück ist: der Trost. Vom Trost geht alles aus.¹⁰

Gelegentlich wird die ignatianische Unterscheidung wie folgt erklärt: Trost ist Anzeichen für eine Entscheidung nach Gottes Willen und Trostlosigkeit für eine Fehlentscheidung; das könne man ja schon aus dem ignatianischen *Tagebuch* (ab 17. März 1544) und *Bericht des Pilgers* lernen (§ 8): Ignatius auf dem Krankenbett, Ignatius bei der Ordensgründung. Tatsächlich gibt es bei ihm so etwas wie „Bestätigungs-Trost“ (*consolatio confirmans* – könnte man sagen). Im *Exerzitienbuch* ist Trost allerdings offenkundig etwas anderes: getröstete Wirklichkeitswahrnehmung (*consolatio cognoscens*); nicht Folge aus einer Entscheidung nach Gottes Willen, sondern Vorbedingung für sie. Es lohnt sich, diesen Trost theologisch zu klären. So lässt sich auch zeigen, was der Anspruch bedeuten kann, die Unterscheidung der Geister sei eine Methode, den Willen Gottes für die augenblickliche Situation herauszufinden. Diese steile Behauptung ruft ja nach erneuter Überprüfung angesichts gewaltsamer Instrumentalisierungen des Gotteswillens.

Um zu verstehen, warum der Trost das ignatianische Hauptstück ist und worin sein theologisches Gewicht liegt, kann man die Trost-Lehre des Ignatius als dreifache Einsicht darstellen: als Meta-Wahrnehmung, als Zeiten-Wahrnehmung und als Wirklichkeitswahrnehmung. Das lässt sich gut anhand eines kleinen Textstudiums zeigen.

Meta-Wahrnehmung

Ignatius beginnt den entscheidenden Trost-Abschnitt mit den Worten (GÜ 316): „Ich nenne es ‚Trost‘ (...).“ Er gibt also von vornherein zu, dass er hier eine Eigenbenennung vornimmt. Man sollte folglich mehr darauf achten, wie er selbst das beschreibt, was er Trost nennt, als darauf, was das Wort „Trost“ in sich, in der

⁹ Vgl. H. Rahner, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, 314 [s. Anm. 2].

¹⁰ Auch Papst Franziskus scheint den Trost als das ignatianische Herzstück zu verstehen. Als er sich an die 36. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu richtete, lautete sein erster Hauptpunkt: um Trost bitten! URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161024_visita-compagnia-gesu.html (Stand: 31.10.2018).

Schrift und in der kirchlichen Tradition bedeutet. Trost ist für Ignatius, knapp gesagt, diejenige innere Bewegung, die den Menschen zum Liebenden macht. Unmittelbar anschließend wird er sagen, was er unter dem Gegenteil versteht, der *desolación*, die man hier zweckmäßigerweise nicht allgemein als „Betrübnis“ oder „Verzweiflung“ fasst, sondern auch auf Deutsch mit einem genauen Gegenbegriff: als „Trostlosigkeit“ oder „Misstrost“. Die getröstete Person nimmt alles anders wahr als die trostlose. Ignatius wagt es also, etwas begrifflich so schwer Fassbares genau wahrzunehmen wie Seelenbewegungen: *motiones*, Emotionen. Denn sie beeinflussen unsere gesamte Wahrnehmung. Der erste Clou ist damit, dass Ignatius nicht einfach erfahrungsbezogen ist und Wahrnehmungen traut, sondern eine Ebene davor einzieht. Er geht davon aus: Der Blick kann verstellt sein, oder der Blick kann befreit sein. Das ist auch für die Geschichte der Selbstwahrnehmung und der Philosophie hochbedeutsam. Denn er spricht über die Bedingung der Möglichkeit von Wahrnehmung. Für ihn folgt daraus: Nicht schlechthin den Wahrnehmungen trauen; aber ihnen auch nicht schlechthin misstrauen – sondern Kriterien suchen, anhand derer sich entscheiden lässt, ob man der Wahrnehmung trauen kann. Ignatius lehrt also eine Wahrnehmung der Wahrnehmung, man könnte von Tiefenwahrnehmung sprechen oder „Meta-Wahrnehmung“.

Zeiten-Wahrnehmung

Nun formuliert Ignatius weiter: „Ich nenne es ‚Trost‘, wenn (*quando*) (...)“ Er führt also den Faktor Zeit ein. Immer wieder spricht er denn auch von den „Zeiten“ (GÜ 13; 175; 318). Trost und Misstrost sind Zeiten. Der springende Punkt ist dabei, dass man das, was einem in trostlosen Zeiten erscheint, inhaltlich nicht ernstnehmen soll. Im Misstrost keine Entscheidung ändern, lautet der kluge Grundsatz (318 f.).

Die Zeiten-Wahrnehmung ist deshalb noch einmal eigens und über die Meta-Wahrnehmung hinaus zu betonen, weil Ignatius lehrt, diese Zeiten nicht nur wahrzunehmen, sondern hinzunehmen; zwar nicht in reiner Passivität – man kann sich schon zum Trost bereiten („disponieren“) durchs Beten, vor allem durchs Danken; aber man kann diese Zeiten doch nicht produzieren. In dieser oder jener „Zeit“ bin ich nun einmal. Ich kann in der trostlosen Verdunkelung (318) mehr beten, aber ich kann den Misstrost nicht unmittelbar wegschaffen, wie ich den Trost nicht selbst herschaffen kann. Vor allem kommt es auf die demütig empfangende Geduld an (321). So wird die Zeiten-Wahrnehmung zur Gnadenerfahrung: Trost ist eben ein Geschenk. Die Emotionen sind nichts, was künstlich produziert werden soll. Exerzitien sind keine Gehirnwäsche und Trost ist keine Zwangseuphorie. So hat auch der Misstrost seinen geistlichen Sinn (320).

Wirklichkeitswahrnehmung

Sehen wir nun drittens, woran man laut Ignatius Trost erkennen kann – als Weise der Wahrnehmung, als Zeit, als Gemütsbewegung, die zu einer bestimmten Welthaltung führt. Er beschreibt die Trost-Auswirkungen didaktisch-einleuchtend gegliedert, nämlich quasi-trinitarisch: Schöpfer-Liebe, Christus-Liebe, Geist-Liebe. Im Folgenden seien sie in umgekehrter Reihenfolge zu Ignatius dargestellt, weil der Höhepunkt dann am Schluss kommt.

Ignatius nimmt als Erkennungszeichen für Trost zum einen die Geschenke des Geistes, dynamische wie ruhige. Das sind Wachstum von Hoffnung, Glaube und Liebe, motivierende Freude, aber auch einfach innerer Frieden. Zweitens nimmt Ignatius als Erkennungszeichen für Trost die Ergriffenheit, die sich bis in Tränen hinein äußern kann: Ergriffenheit von der Erkenntnis meiner eigenen Bedürftigkeit, von der Christusgeschichte, und von allem, was mich in das Erlösungsprojekt Gottes hineinzieht. Allem voran jedoch steht als das Anzeichen von Trost etwas anderes. Man kann es bezeichnen als das Aufflammen der „Gottesliebe“ im Vollsinn: in der doppelten Bedeutung, Gott zu lieben und mit Gott zu lieben. Oder, wie es die *Konstitutionen der Gesellschaft Jesu* treffend fassen werden: Gott in allem lieben können und alles in Gott (288). Hier haben wir es nun tatsächlich berührt, das Herzstück des Ignatius: Trost als Mitlieben mit Gott. Wir wollen es nun theologisch erkunden. Das lässt sich in drei kurzen Anläufen unternehmen:

a. Erkenntnistheoretisch ist erst einmal zu betonen, dass die Exerzitienenerfahrung kein Gottesbeweis für Zweifelnde ist. Wenn jemand fragt, warum man denn seiner Wahrnehmung während des genau so bestimmten Trostes trauen soll und während des Misstrostes misstrauen soll, gibt es keine rein philosophische Antwort. Vielmehr ist hier die biblisch bezeugte Heilsgeschichte selbst vorausgesetztes Grundkriterium. Trost ist Aufflammen der Liebe zum Gott Jesu. Die Ergriffenheit bis zu den Tränen bezieht sich auf das Paschamysterium. Die Geistesgaben – Hoffnung, Glaube, Liebe; Freude, Friede – entstammen wörtlich dem apostolischen Zeugnis und sind auch dort Kriterien für das Wirken des Geistes Jesu (Gal 5,22; 1 Kor 13,13; Röm 14,6). Ignatius setzt voraus, dass die Exerzitantin bzw. der Exerzitant vom Evangelium geprägt ist und sich davon tiefer prägen lassen will (GÜ 104). Dies vorausgesetzt, lautet aber die zugrundeliegende Behauptung nun: Im Trost nimmst du wahrheitsgemäß wahr; im Misstrost nicht.

b. Offenbarungstheologisch ist es zweitens wichtig zu sehen, dass der Trost nicht nur die Wahrnehmung einer einzelnen Sache ermöglicht, etwa dass die betreffende Person eine deutliche Berufungsstimme hört, sondern dass alles in den Blick gerät. Nun kann natürlich kein Mensch alles begrifflich erfassen, auch im Trost nicht. Was der getrösteten Person klar wird, ist ein Vorgriff und vorbegrifflich, ist eine Intuition der Vollendung.¹¹ Die aufflammende Gottesliebe im Vollsinn bringt eine Gesamtkontextualisierung mit sich: daher das erwähnte „Gott in allem und

alles in Gott lieben“-Können (*Konstitutionen* 288); daher – in der deutlichsten Bereitung für diese Ergriffenheit von der Gottesliebe, der Betrachtung zur Erlangung der Liebe, in der man übt, auf Gottes Wirken in allem zu achten – die Ausrichtung auf „innere Erkenntnis der so großen empfangenen Wohltaten, dazu hin, dass ich in ganz dankbarem Anerkennen in allem Seine Göttliche Majestät lieben und ihr dienen könne“¹²; daher auch der Vorschlag, die Trost-Lehre des Ignatius zu fassen nicht nur als Meta-Wahrnehmung und Zeiten-Wahrnehmung, sondern auch als „Wirklichkeitswahrnehmung“.

Zwar setzt das ignatianische Kriterium für die rechte Wahrnehmung das apostolische Zeugnis voraus, ist also partikulär. Das jedoch, was die so getröstete Person dann sieht, ist universal. Alles kommt in den Blick; und alles bekommt seinen Ort. Daher ist ein dritter theologischer Nachvollzug anzufügen.

c. *Erlösungstheologisch* sei nochmals ein kurzes Textstudium unternommen: Trost ist nach der ignatianischen Bestimmung ja jene Zeit, in der „die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt und demzufolge [die Seele] kein geschaffenes Ding auf dem Antlitz der Erde mehr in sich zu lieben vermag, es sei denn im Schöpfer ihrer aller“ (GÜ 316).

Was versteht Ignatius unter „Seele“? Er meint den Menschen; aber warum spricht er dann nicht von „Mensch“, „Person“ oder „Exerzitant“? Weil er, wenn er „Seele“ sagt, den Menschen unter einer besonderen Rücksicht betrachtet. Seele ist der Mensch in der Perspektive seines ewigen Heils. Daher heißt „den Seelen helfen“¹³, die Menschen dabei zu unterstützen, ihre göttliche Bestimmung zu finden. Was bedeutet es nun, dass die getröstete Person kein geschaffenes Ding mehr in sich lieben kann, sondern nur noch im Schöpfer (GÜ 316)? Hier ist die Wirklichkeit Gottes einem Menschen so erfahrbar geworden, dass er sich an nichts Geschaffenes mehr bindet, als könnte es ihn retten. Daraus folgt nun aber keine Abkehr von der Welt, geschweige denn eine Lieblosigkeit gegenüber allem, was nicht Gott selbst ist. „Alles in Gott lieben“, das lässt sich vielmehr theologisch wie folgt nachvollziehen: Die so ergriffene Person kann alles Einzelne als Teil des umfassenden Heilsplans erkennen. Alles gehört dazu, alles hat darin seinen Platz. So lässt es sich anerkennen und annehmen; auch das eigene Tun – und auch das Widerständige. Damit ist der Trost theologisch als Wirklichkeitswahrnehmung erschlossen. Was daraus nun für den lebendigen Weltbezug folgt, ist in einem eigenen Beitrag anhand eines Beispiels auszuführen.

11 Vgl. hierzu W. Pannenberg, „Wahrheit, Gewißheit und Glaube“, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 2. Göttingen 1980, 226–264, 262 f.

12 233, nach H. U. von Balthasars Übersetzung; vgl. E. Przywara, *Deus semper maior*. Bd. 2. Wien – München ²1964, 312 f.: „innere Erkenntnis über so großes empfangenes Gut, dazu hin, daß ganz in dankbarem An-Erkennen ich könne in allem lieben und dienen zu Seiner Göttlichen Majestät“.

13 *Bericht des Pilgers* 26, 45, 50; *Allgemeines Examen* 3; *Konstitutionen* 113, 153, 186, 304, 307, 324, 555, 567, 586, 605, 616, 636, 723, 803, 812 f., 825, außerdem ständig „Wohl der Seelen“, „Nutzen der Seelen“.